

Andrzej Zawadzki

Uniwersytet Jagielloński

Advocatus hermeneuticae

(O *Obliczach hermeneutyki*
Pawła Dybla)

Abstract

Advocatus hermeneuticae. On Paweł Dybel's Oblicza hermeneutyki (Faces of Hermeneutics)

Oblicza hermeneutyki (Faces of Hermeneutics) by Paweł Dybel covers many important problems of contemporary hermeneutics and can be read in many ways. First of all, it is an apology of hermeneutics and an attempt to define a hermeneutical model of understanding as opposed to some other models developed by, mostly, psychoanalysis and the so-called hermeneutics of suspicion. Secondly, Dybel tries to show specific features of hermeneutic thinking by situating hermeneutics between philosophy and human sciences. His own vision of hermeneutics is shaped mostly by Gadamer's idea of understanding as dialogue, conversation, mediation. The author also outlines the history of filological hermeneutics, from Luther to some contemporary theorists and investigates certain ethical and anthropological issues of hermeneutics.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, filologia, etyka, antropologia, poststrukturalizm, psychoanaliza

Keywords: hermeneutics, philology, ethics, anthropology, poststructuralism, psychoanalysis

Najnowsza książka Pawła Dybla¹ wpisuje się konsekwentnie w główny nurt zainteresowań jej autora, od długiego czasu komentującego najważniejsze problemy i nurty współczesnej filozofii, takie jak psychoanaliza, feminizm,

¹ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012. Cytaty z tej książki lokalizuję bezpośrednio w tekście głównym, podając w nawiasie numer strony.

poststrukturalizm, polityczność i właśnie hermeneutyka. Książkę, która porusza wiele fundamentalnych dla współczesnej myśli hermeneutycznej zagadnień, można czytać na różne sposoby: jako pracę historyka filozofii, rysującego szeroką perspektywę historyczną myśli hermeneutycznej, zwłaszcza dwudziestowiecznej; jako prezentację własnego, autorskiego rozumienia hermeneutyki, naszkicowanego w dialogu z tradycją tego stylu myślenia; wreszcie – jako głos polemiczny zwolennika hermeneutyki (a ściślej – pewnego jej nurtu), wyraźnie poirytowanego tym, co o hermeneutyce mówią i piszą jej krytycy. Ten właśnie głos dominuje we wstępie do książki, którego tytuł: *Obrona hermeneutyki*, wyraźnie wskazuje, iż Dybel wystąpi w nim głównie w roli *advocatus hermeneuticae*.

Advocatus hermeneuticae zaczyna swój wywód od zarysowania własnego rozumienia hermeneutyki, które wydaje się swoistą *via media* pomiędzy, z jednej strony, hermeneutyką filologiczną, zajmującą się wypracowywaniem reguł interpretacji wytworów kulturowych, a filozofią hermeneutyczną, dążącą do tego, by stać się uniwersalną teorią rozumienia. Dyblowi najbliższa jest zatem Gadamerowska hermeneutyka filozoficzna i ten patronat będzie widoczny w całej jego książce. W ujęciu prezentowanym przez Gadamera i przez Dybla, hermeneutyka jest czymś więcej niż tylko pewną sztuką czytania i interpretowania tekstów, lecz nie zastyga też w postać jakiegoś „mocnej” *epistémè*, teorii wyobcowanej w stosunku do żywego doświadczenia, którego modelem jest sytuacja rozmowy, i sytuuje się w sferze „pomiędzy” filozofią a naukami humanistycznymi (s. 21–30).

Wychodząc z tak zarysowanych pozycji, Dybel szuka wyróżników prawdziwego ujęcia hermeneutycznego (s. 37) oraz przeprowadza krytykę krytyk, kierowanych pod adresem hermeneutyki przez zwolenników innych teorii interpretacji. W jego przekonaniu nie jest więc hermeneutyką autentyczną tzw. hermeneutyka podejrzliwości (Marks, Nietzsche, Freud), gdyż pod sensem jawnym, dosłownym szuka ona sensu ukrytego, zniekształconego. Tymczasem autentyczna hermeneutyka, idąc za protestanckim postulatem *sola scriptura*, powinna serio traktować sens jawny i objaśniać go nie przez odniesienie do jakichś „mitycznych głębi” (s. 39), lecz innych jawnych sensów jakiegoś tekstu. Trudno też za hermeneutykę uznać Nietzscheański perspektywizm, gdyż ujęcie interpretacyjne jest w nim pojęte tak szeroko, że traci w istocie swój hermeneutyczny charakter rozumienia wytworów kultury. W ujęciach strukturalistycznych i poststrukturalistycznych z kolei, hermeneuta widzi siebie niczym w krzywym zwierciadle: one mówią o swobodnej grze językowych znaczących i maksymalnie tekst dekontekstualizują, on natomiast szuka żywego sensu „zagadującej” do niego kulturowej tradycji i zakłada, mimo wielości kontekstów, w których interpretowane dzieło może występować, te goż dzieła elementarną tożsamość.

Szkoda, że w tej konfrontacji hermeneutyki z innymi teoriami interpretacji zabrakło miejsca dla szerszej dyskusji z neopragmatyzmem Rorty’ego i Fisha; ciekawe, jak Paweł Dybel widziałby na przykład rolę czytelnika, funkcję

wspólnoty czytającej, kwestię granic interpretacji w ujęciu hermeneutycznym i neopragmatycznym? I sprawa druga: czy zamiar tak wyraźnego oddzielenia hermeneutyki od innych koncepcji interpretacji nie powoduje, że traci ona swą rolę mediatora między różnymi dyskursami, którą sam autor (s. 30) uznaje za jej główny wyznacznik?

Dybel rozprawia się też z uproszczonymi poglądami na hermeneutykę, charakterystycznymi dla niektórych zagranicznych i rodzimych zwolenników poststrukturalizmu, psychoanalizy (zwłaszcza Lacanowskiej), neomarksizmu, według których hermeneutyka to, mówiąc krótko, może szacowna, lecz nieco anachroniczna już postawa sprowadzająca się do poszukiwania obiektywne-go, stabilnego znaczenia ukrytego w tekście. Powiem wprost: bardzo dobrze, że wybitny znawca współczesnej filozofii podjął się krytyki i refutacji takich symplifikujących, a często po prostu niesłusznych poglądów, które rzeczywiście można w różnych sytuacjach usłyszeć². Wydaje mi się jednak, że przyjęta przez Dybla rola demaskatora, wyraźnie zirytowanego różnymi „głupstwami” rzuconymi tu i ówdzie na temat hermeneutyki, w często zresztą z konieczności ograniczonych, bo polemiczno-retorycznych celach powoduje, że – pozwólmy sobie na przenośnię – daje się on wciągnąć w małe harce, a nie staje do prawdziwej bitwy. Rozważania Dybla prowokują bowiem do postawienia problemu o wiele, moim zdaniem, ważniejszego i wartego głębszego namysłu, a mianowicie: czy wciąż jeszcze żyjemy w kulturze hermeneutycznej, zakładającej – mówiąc najogólniej – postawę interpretacyjną, nastawioną na szukanie tak czy inaczej pojętego sensu (sensów) otaczających nas zjawisk kulturowych? Czy hermeneutyka jest zdolna sprostać wyzwaniom współczesnej kultury i cywilizacji? Nietrudno przecież zauważyć, że na przykład wiele ważnych dzieł dwudziestowiecznej sztuki i literatury awangardowej wydaje się celowo podważać status dzieła sztuki albo literatury jako obdarzonych sensem komunikatów i raczej odbiorcę szokuje niż „zagaduje”, czy zachęca do prób rozumienia i interpretacji. Czy zatem hermeneutyka jest zdolna objąć oraz opisać te zjawiska i, w konsekwencji, być konkurencją dla różnych nowszych estetyk odwołujących się do pojęcia szoku, bezpośredniego oddziaływania, jak choćby estetyka performatywności czy estetyka pragmatyczna? Wydaje się, że koncepcje Gadamera, choćby te z *Aktualności piękna*, są zbyt mocno oparte na klasycznym ideale piękna, by mogły uchwycić to, co najistotniejsze w nowoczesnym dziele sztuki. Być może pewną alternatywą dla nich – i jednocześnie szansą na pokazanie niesłabnącej aktualności hermeneutycznego języka – mogłyby być pomysły estetyczne Vattima, który wychodząc od analiz Heideggera ze *Źródła dzieła sztuki*, koncentruje się na „mrocznym” aspekcie dzieła, czyli nie tyle na „otwieraniu” przez nie nowych horyzontów rozumienia, ile na podważaniu, destrukcji, zaniku sensu, i podkreśla właśnie

² Sam podczas pewnej konferencji „dowiedziałem się”, że hermeneutyka Gadamera ma charakter burżuazyjny.

(zderzając Heideggera z Benjaminem³) „oszołomienie” oraz dezorientację jako sposób oddziaływania dzisiejszej sztuki i kultury.

Poświęciłem wiele miejsca wstępowi do książki ze względu na wagę przedstawionych w nim zagadnień, daleko wykraczających poza topikę *exordium* do naukowej pracy. Także kolejne części rozprawy Dybła poruszają zagadnienia o znaczeniu podstawowym dla współczesnego dyskursu hermeneutycznego.

Od Lutra do Lutra – tak, w największym skrócie, można by przedstawić założenia, na których opierają się, w ujęciu Dybła, relacje hermeneutyki i wielkiej, zachodniej tradycji filologicznej, przedstawione z epickim rozmachem i perspektywą wielkiej narracji w pierwszej części książki, noszącej tytuł *Hermeneutyka i filologia*. Protestantcki postulat *sola Scriptura*, zakładający samointerpretację Pisma Świętego i wynikający z niego stosunek do tekstu, są bowiem i punktem wyjścia, i punktem dojścia nowożytnego dyskursu hermeneutycznego: stały się podstawą nowożytnej hermeneutyki filologicznej, a także historycznej i prawniczej, a powracają również w najnowszych wersjach hermeneutyki, tyle że w wersji rozszerzonej, uniwersalnej, bo nieodnoszącej się wyłącznie do tekstów religijnych, lecz opisującej „sposób dokonywania się procesu kulturowego jako całości”, jako nieustannej samointerpretacji logosu (s. 216), świata znaczeń i sensów. Hermeneutykę nowożytną jako sztukę wykładni tekstów literackich, historycznych, prawniczych można by więc uznać za zeświecczoną wersję *hermeneutica sacra*, a taka koncepcja rozwoju nowożytnej myśli hermeneutycznej mieściłaby się w modelu koła czy spirali, podkreślającym jej krążenie wokół podobnych, choć wciąż rozwijanych, pogłębianych i wzbogacanych założeń. Model „kolisto-spiralny” jest uzupełniony, w prezentacji Dybła, modelem linearnym, potwierdzającym kanoniczną wersję przekształceń nowożytnej hermeneutyki: od Schleiermachera i Diltheya, przez Heideggera i Gadamera, aż po warianty dzisiejsze, reprezentowane między innymi przez Vattima i Caputa, z Nietzschem potraktowanym jako „przypadek graniczny” hermeneutyki (s. 148–155), co nie dziwi w kontekście założeń przyjętych przez Dybła we wstępie. Hermeneutyczny gmach – jeśli tym razem sięgnąć po model „warstwowy” – wznosi się więc na filarach filozoficznych, będących fundamentem różnych modeli hermeneutyki literackiej (między innymi Staigera, Spanosa, Szondi, Jaussa jako założyciela szkoły recepcji) oraz szeroko pojętej hermeneutyki kultury, której przykładem mogą być interpretacje symboli religijnych Paula Ricoeura, psychoanaliza, we wstępie do książki ekskomunikowana z hermeneutycznego kościoła, czy nawet niektóre wersje hermeneutyki ponowoczesnej.

Etyczne aspekty interpretacji, czy szerzej – relacje etyki i hermeneutyki zyskują obecnie coraz większe znaczenie w refleksji hermeneutycznej, o czym

³ W szkicu *L'arte dell'oscillazione* z książki *La società trasparente*, Milano 2000 (polski przekład tej książki: *Spółczesność przejrzysta*, przeł. M. Kamińska, Wrocław 2006).

mogą świadczyć choćby książki Vattima i Caputa⁴, a u nas – wydane niedawno prace Michała Januszkiewicza i Andrzeja Przyłębskiego⁵. Paweł Dybel porusza te zagadnienia w drugiej części książki, zatytułowanej *Hermeneutyka i etyka*. Sięga do tradycji filozoficznej, by pokazać, że Arystotelesowskie pojęcie *fronesis* może służyć jako model zarówno dla etyki w rozumieniu Gadamera, jak i dla „słabej” etyki w ujęciu Vattima; wydobywa też niełatwy do analizy i nieco zapoznany wątek etyczny u Heideggera, wspomina też, na jego przykładzie, o „praktycznym” problemie etycznym, jakim jest osobista odpowiedzialność myśliciela za głoszone poglądy i polityczne wybory. Osią rozważań autora w tej części książki jest jednak próba krytycznego porównania etyk Gadamera i Lévinasa i ich sposobów rozumienia innego, odpowiedzialności wobec niego i różnych jej, także praktycznych, aspektów. Myślę, że w obfitującej w wiele ważnych wglądów książce Dybla, strony poświęcone zestawieniu oraz – ujętej ostrożnie w cudzysłów – syntezie („syntezie”) koncepcji Gadamera i Lévinasa należą do najlepszych jej fragmentów, są znakomitym przykładem hermeneutyki mediującej między różnymi tradycjami myślenia.

Trzecią część książki, *Hermeneutyka i antropologia*, można odczytywać jako próbę dialogu pomiędzy hermeneutyczną koncepcją człowieka a dwudziestowieczną antropologią filozoficzną, reprezentowaną głównie przez Plessnera. Dybel przedstawia w niej, między innymi, relację pojęć *Dasein* i człowiek u Heideggera, kwestię wspólnoty w ujęciu Heideggera i Gadamera, różnice i podobieństwa antropologii Gadamera i Plessnera. Wspomina o Heideggerowskiej krytyce humanizmu, lecz próbuje jednocześnie zbliżyć późną myśl autora *Listu o „humanizmie”* do ukształtowanej na początku XX wieku antropologii filozoficznej, jakby zapominając o radykalnej krytyce, której Heidegger poddawał antropologię w wielu swych pismach, między innymi w *Czasie światoo obrazu*, *Przezwyciężeniu metafizyki* czy w książce *Kant i problem metafizyki*. Ta próba pewnego złagodzenia antyhumanizmu Heideggera wynika chyba z tego, że także w przedstawionej przez Dybla koncepcji związków hermeneutyki i antropologii uprzywilejowane miejsce zajmuje nastawiona bardziej humanistycznie myśl Gadamera. W antropologii tego ostatniego istotne miejsce zajmują rozmowa, założenie o prymacie pytania nad odpowiedzią, otwartość na innego zarówno w perspektywie egzystencjalnej, jak i kulturowej oraz niejako z nich wynikający moment autorefleksyjności, tkwiący w postawie hermeneutycznej, a oznaczający gotowość do dystansowania się wobec własnych poglądów (s. 335).

Podobnie jak w rozdziale poświęconym związkom hermeneutyki i etyki, także i tu Dybel przedstawia interesujące go kwestie teoretyczne w odniesieniu do sfery praktycznej, tym razem do „blasków i cieni idei tolerancji” (s. 341),

⁴ Zob. G. Vattimo, *Etica dell' interpretazione*, Torino 1989; J. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are* (rozdz. 7: *The End of Ethics*), Bloomington 2000.

⁵ Zob. M. Januszkiewicz, *W-kołohermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007 (zwłaszcza rozdz. 5 *Hermeneutyka i etyka*); Kim jestem ja, kim jesteś ty? *Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012; A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.

będącej konkretnym sprawdzianem deklarowanej otwartości na innego i postawy dialogu. Nawiasem mówiąc, te bezpośrednie ingerencje w rzeczywistość, komentarze do aktualnej sytuacji politycznej i społecznej nie zawsze wydają się uzasadnione i potrzebne w kontekście historyczno-filozoficznych i filozoficznych założeń książki.

Książkę kończy rozdział poświęcony Józefowi Tischnerowi i związkom jego filozofii z hermeneutyką, który można potraktować jako wartościowy wkład do refleksji nad miejscem refleksji hermeneutycznej w polskiej filozofii dwudziestowiecznej.

Podział książki na rozdziały: *Hermeneutyka i filologia*, *Hermeneutyka i etyka*, *Hermeneutyka i antropologia* – zdaje się rysować główne „oblicza” hermeneutyki u ujęciu Dybła i podpowiadać najważniejszych partnerów, z którymi współczesny hermeneutyczny dyskurs toczy swój dialog. Taki rozdział ról powoduje, że z konieczności na plan dalszy schodzą, co sam autor przyznaje (s. 115), inne istotne zagadnienia, jak wkład hermeneutyki we współczesną estetykę czy tak zwana ontologia hermeneutyczna, którą można utożsamić z linią myślową idącą od Nietzschego, przez Heideggera, do Vattima, a która nie tyle roztrząsa metodyczne problemy związane z rozumieniem tekstów czy też tradycji kulturowej w ogóle, lub etyczno-antropologiczne aspekty rozumienia innego człowieka, ile zastanawia się nad, by tak rzec, „interpretacyjnością” samego bytu czy bycia, do którego istoty należy właśnie wykładnia. Niewiele miejsca zajmują też w rozważaniach Dybła religijne, teologiczne aspekty hermeneutycznego myślenia, zostały tu bowiem zredukowane właściwie do tradycji protestanckiej, a konkretnie do znanej formuły *Lutra sola scriptura*, ukazanej jako jedno z głównych źródeł nowożytnej hermeneutyki filologicznej, także świeckiej. A przecież źródła te są, by tak rzec, znacznie głębsze, sięgają bowiem patrystyki i początków myśli chrześcijańskiej, o czym przypominają dziś zarówno teologowie, jak i historycy myśli hermeneutycznej, rekonstruujący reguły rozumienia i wykładania Pisma Świętego, wypracowane przez ojców Kościoła⁶. Nietrudno zauważyć, że wiele z tych reguł, jak choćby wymóg uwzględniania kontekstu i intencji wypowiedzi, zasada samointerpretacji Pisma (*scriptura per scripturam*), prymat sensu przenośnego (duchowego) nad dosłownym czy dążenie do spójności wykładni, weszło, oczywiście w postaci odpowiednio zreinterpretowanej i przystosowanej do potrzeb interpretacji tekstu świeckiego, do podręcznego instrumentarium nowożytnego czy nawet nowoczesnego filologa. Także bliższe pod pewnymi względami hermeneutyce ponowoczesnej przekonanie o otwartym, nieskończonym charakterze inter-

⁶ Zob. m.in. G. Gusdorf, *Les Origines de l'hermeneutique*, Paris 1988; W. Jeanrod, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999; J. Greisch, *Le buisson agent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris 2004; H. de Lubac, *Pismo święte w tradycji Kościoła*, przeł. K. Łukowicz, Kraków 2008; M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła*, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2009 (rozdz. C, *Kryterium Pisma*).

pretacji i wpływie czytelnika na tworzenie, „przyrost” sensu Pisma (*Scriptura cum legentibus crescit*) odnaleźć można w hermeneutyce patrystycznej⁷.

Związki hermeneutyki z teologią i myślą religijną nie są zresztą sprawą tylko historyczną, lecz stanowią też żywą tradycję współczesnej myśli hermeneutycznej, zarówno w jej nurcie bardziej tradycyjnym – by wymienić choćby Gadamera, Ricoeura czy też mniej u nas znanego Pareysona (jego koncepcja interpretacji jako jedyne go dostępu do prawdy, niewyczerpywalnej, transcendentnej wobec historii, a jednocześnie wcielającej się we wciąż nowe historyczne postaci, ma wyraźnie chrześcijańskie korzenie⁸) – jak i, nieoczekiwanie, w nurcie radykalnym, o czym świadczą choćby późne prace Vattima, który podjął się próby łączenia chrześcijańskiej hermeneutyki z nihilistyczną ontologią hermeneutyczną wywodzącą się z filozofii Nietzschego i Heideggera⁹.

Rozważania Pawła Dybla inspirują też do ogólniejszych uwag. Otóż wydaje się, że w jego szerokiej, bogatej koncepcji można odnaleźć pewne interesujące i znamienne napięcie czy nawet pęknięcie (nie używam tego słowa wartościująco, lecz wyłącznie opisowo), wskazujące na dwa odmienne oblicza jego hermeneutyki, dwa różne jej rozumienia: węższe i szersze. Dla tego pierwszego charakterystyczna jest „defensywna” strategia ze wstępu, polegająca na obronie tego, co specyficzne dla hermeneutycznej koncepcji rozumienia i odróżniające ją od innych teorii interpretacji wypracowanych przez, między innymi, psychoanalizę, dekonstrukcję, strukturalizm i poststrukturalizm. Hermeneutyka dwudziestowieczna sprowadzałaby się, w tym ujęciu, głównie do wczesnego Heideggera (jako autora *Ontologii (hermeneutyki) faktyczności* oraz *Bycia i czasu*; tzw. Heidegger późny, jak wiadomo, dystansował się od hermeneutyki¹⁰) oraz do swego Gadamerowskiego „trzonu”. Zgodnie z tym drugim, szerszym rozumieniem hermeneutyki, jej miejsce jest wszędzie tam,

⁷ Pisze o tym P.C. Bori w książce *L'interpretation infini*, Paris 1991, skupiając się głównie na wpływie pochodzącej od św. Grzegorza Wielkiego formuły *Scriptura cum legentibus crescit* na hermeneutykę romantyczną.

⁸ Zob. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971; P. Ricoeur, *L'hermeneutique biblique*, Paris 2001. O wpływie św. Augustyna (a zwłaszcza jego koncepcji *verbum cordis*, *verbum interius*, czyli słowa wewnętrznego) na Gadamera pisze Jean Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007.

⁹ G. Vattimo, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. z włoskiego A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4. Gdy, na przykład, Vattimo stwierdza, że „To nie przypadek, iż rozwijając nihilistyczne implikacje własnych założeń, hermeneutyka napotyka pojęcie miłości [*carità*] i odnajduje w ten sposób swój związek z religijną tradycją Zachodu” (zob. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994, s. 52, 53), wydaje się bliski temu, co św. Augustyn, omawiając sposoby wykładania wyrażeń przenośnych w Piśmie, pisze o interpretacji: „Oto reguła, jaką należy zachować odnośnie wyrażeń metaforycznych: należy tak długo uważnie zastanawiać się nad odczytywanym tekstem, aż interpretację sprowadzi się do jej celu, czyli do prawa miłości” [*donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur*]; (zob. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 140).

¹⁰ Zob. M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 75–77.

gdzie mamy do czynienia z fenomenem znaczenia; dochodzi ono do głosu w przekonaniu, że

[...] z określeniem ‘hermeneutyka’ czy ‘hermeneutyczny’ w coraz mniejszym stopniu wiążemy dzisiaj jakiś określony nurt lub kierunek współczesnej humanistyki albo filozofii, a coraz częściej pewnego typu postawę wobec wszelkich zjawisk tego świata, w których można dopatrywać się jakiegoś ‘sensu’ bądź też właśnie z takich czy innych powodów uznaje się je za nonsensowne (s. 116).

Pawłowi Dyblowi najbliższa jest, jak się wydaje, Gadamerowska wersja hermeneutyki, której poświęcił jedną ze swych poprzednich prac: umiarkowana, koncyliacyjna, humanistyczna, dla której słowami kluczami są pojęcia dialogu z tradycją, rozmowy z innym, zapytywania. Szkicowana przez niego perspektywa różnych wersji hermeneutyki współczesnej, a także tradycji, z których ona wyrasta, raczej pieczętuje i utwierdza pewien obraz hermeneutyki, który dziś mamy, niż go przewraca i przewartościowuje; raczej wskazuje na główny jej nurt, niż każe szukać mniej znanych lub zapoznanych „odnóg” tego nurtu; zajmuje się raczej ortodoksami hermeneutycznego myślenia niż jego heretykami. Oblicze hermeneutyki wyłaniające się z książki warszawskiego profesora jest więc klasyczne i dostojne, choć jednocześnie surowe dla tych, którzy kwestionują jej kult i potęgę: *procul este, profani*, zdaje się mówić Dybłowa bogini rozumienia do tych, co niewtajemniczeni, lub nie dość wtajemniczeni w jej sekretne obrzędy, ośmielają się jej uragać, bo cudzych mają bogów.

Niezależnie od tego, które oblicze hermeneutyki jest nam bliższe, książkę Pawła Dybla uznać trzeba za jedną z najwartościowszych prac dotyczących hermeneutyki, które ukazały się u nas w ciągu kilku ostatnich lat, a prac takich pojawiło się przecież sporo – wystarczy wymienić choćby książki Andrzeja Przyłębskiego, Michała Januskiewicza, Norberta Leśniewskiego, Marka Drwięgi i wiele innych. Pytania, do których *Oblicza hermeneutyki* prowokują, dyskusje, do których pobudzają, a nawet polemiczne myśli, które wywołują, niech służą jako dowód, że jest to pozycja (już) klasyczna dla tych wszystkich, którzy chcą dostąpić inicjacji w misterium rozumienia.